

BALOGH LÍDIA

Esztétikum közcélra

A SZIMBÓLUMOK, MÍTOSZOK, ILLETVE ALLEGÓRIÁK
KÖZÖSSÉGI SZEREPEÉRŐL, A ROMA NEMZETÉPÍTÉSI TÖREKVÉSEK
PÉLDÁJÁN KERESZTÜL¹

Kultúraelméleti megközelítések a szimbólumok, mítoszok, illetve allegóriák közösségi szerepéről

Az alábbiakban néhány kultúraelméleti, illetve kulturális antropológia koncepciót tekintek át, az időt átívelő mítoszok és az azokban rejlő allegóriák közösségi funkciójára vonatkozóan.

Időrend alapján elsőként a filozófus és irodalomkritikus Walter Benjamin „A történelem fogalmáról” (1980) című műve idézhető fel, illetve az abban szereplő, releváns koncepciók: „felvillanó kép”, „jelenidő”, „homogén üres idő”. Benjamin szerint az idő nem „homogén” és nem „üres”: diskurzusok és a világ rendjét megszabó struktúrák népesítik be. Az ily módon telített „jelen-idő”-ben összeérhet a múlt és jelen (és jövő), és dinamikus folyamattá állhatnak össze az élőképszerű, pillanatnyi „felvillanások”, amelyek során az egyén képessé válik a múlt egyes elemeinek megértésére (ezt a jeleniséget használják ki a történészek is, hogy a múltat a saját céljaiknak megfelelően dolgozzák fel). Benjamin szerint a villanásszerű és fennkölt – és ezáltal esztétikus – „képek felidézése” egyúttal a „másokkal” (emberekkel, a természettel stb.) való kapcsolat lehetőségének felfedezését is jelenthetik.

A kultúranropológus, Claude Lévi-Strauss „The Structural Study of Myth” („A mítosz strukturális elemzése”) című tanulmányában (1955) strukturális elemzésnek vet alá mítoszokat, feltárva azok allegorikus tartalmát. Azt állítja, hogy a mítoszok célja a közösségek számára, hogy hozzájáruljanak valamely, a környezetben jelen lévő ellentmondás logikai eszközökkel való feloldásához – ami meglehetősen nehéz intellektuális

¹ Jelen tanulmány korábbi változata – azonos címen – a *Pro Minoritate* c. folyóiratban jelent meg (2011. ősz, 144–157).

vállalkozásnak bizonyulhat, amennyiben valós ellentmondásról van szó. A mítoszok emiatt folyamatos, „spirális” változáson mehetnek keresztül, amelynek során azonban a struktúra továbbra sem válik folytonossá: az újabb és újabb megoldáskísérletek rétegei úgy rakódnak egymásra, mint a palatető cserepei – amíg csak el nem enyészik az az intellektuális feszültség, amelyből az adott mítosz eredt. Craig Owens a következőképpen foglalta össze a Lévi-Strauss-féle elmélet implikációit: „Története során az allegória bizonyította, hogy képes messze ható népszerűsége szert tenni, és ezzel arra emlékeztet, hogy társadalmi és egyben esztétikai funkciója is van, ez ad magyarázatot a tanítás és/vagy felhívás céljaira történő folyamatos kisajátítására. Amiként Lévi-Straussnak a mítoszokról adott strukturális (allegorikus) elemzése feltárja, a mítosz funkciója azoknak a konfliktusoknak a feloldása, amelyek azzal fenyegetnek, hogy a primitív társadalmakat nem-logikus állapotban tartják, úgy az allegória szintén lehet az a mód, mely a modern társadalmat fenyegető ellentmondások feloldásával kecsegtet (például egyéni érdek versus közösségi jólét)...” (OWENS 1980: 72–73)

A művészettörténész, illetve művészetkritikus Rosalind Krauss szerint Lévi-Strauss strukturalista elmélete a mítoszok szerepéről pontosításra szorul, mivel a mítoszok nem lehetnek képesek ellentmondások logikai feloldására, figyelembe véve, hogy a mítoszok különféle rétegei egymásnak is ellentmondanak. Krauss megemlíti, hogy léteznek például olyan eredetmítoszok, amelyek autochtóniára utaló elemeket tartalmaznak (azaz, ezek szerint az emberek ősei mintegy kinőttek a földből), a későbbi rétegekben azonban már megjelenik az összülők szexuális kapcsolatának szerepe. Mivel a mítosz korábbi rétegei által tükrözött nézetek „szent”-nek számítanak, a közösség még akkor is megtartja ezeket, ha azok ellentmondásban állnak a korszerű ismeretekkel: „A mítosz funkciója, hogy mindkét nézet fenntartható legyen, a [logika] valamiféle paralogikus felfüggesztése révén.” [a szerző fordítása] (KRAUSS 1979: 55) Krauss szerint az ellentmondások makacsul jelen lehetnek egy-egy kultúrában, és nem múlnak el akkor sem, ha nem beszélnek róluk nyíltan: a mítoszok viszont lehetővé teszik a megoldatlan konfliktusnak az újra és újra elmesélését, elnyomott elemeket tartalmazó régebbi rétegeik révén. Krauss ezért arra a következtetésre jut, hogy a mítoszok rétegeinek kibontása és elemzése ugyanazt a célt szolgálhatja egy kulturális közösség vagy törzsi csoport múltjának feltárásában, mint a pszichoanalízis az egyének esetében.

Nacionalizmuselméletek – etnoszimbolizmus

Ebben a részben a nacionalizmus mint ideológia, illetve a nemzeti identitás kialakulására vonatkozó elméleteket tekintem át, abból az aspektusból, hogy mit állítottak

a kulturális örökség, azon belül is a mítoszok és szimbólumok szerepéről. Mintegy az előző rész folytatásaként, elsőként Clifford Geertz kultúranropológus neve merül fel, akinek gondolatait bizonyos kontextusokban – némileg félrevezető módon – a primordialista irányzattal hozták összefüggésbe. A primordialista megközelítés a nacionalizmuselméleteken belül a „Kopernikusz előtti” állapotot jelenti: azon a feltevésen alapul, hogy a nemzetek öröktől, de legalábbis emberemlékezet óta létező, esszenciális kategóriák, amelyeket a 19. századi nemzetállami törekvések csak új keretek közé helyeztek. Ezen elmélet szerint az etnikai-nemzeti közösségek tagjait nemcsak a vérségi kapcsolat köti össze, de a mintegy genetikailag kódolt kultúra is, amelynek részeként eleve „adottak” az ősi szimbólumok és mítoszok is. Geertz valóban említést tett egyes közösségeket illetően a „primordiális kötődés” jelentőségéről, ami az „adott dolgokból” táplálkozik, mint például a rokoni kapcsolatokhoz fűződő szokások, vallás, nyelv (GEERTZ 1973: 259). Az azonban aligha feltételezhető, hogy Geertz mindezeket genetikailag inherens tényezőkként tartotta volna számon; ellenben releváns – és modernista álláspontból is elfogadható – megfigyelésnek tűnik, hogy bizonyos közösségek tagjai „eleve adottnak” hiszik az életük kereteit megszabó viszonyrendszert és kultúrát, és hogy ennek a hitnek összetartó ereje van (ÖZKIRIMLI 2000).

A nacionalizmuselméletek modernista irányzata, amely a nemzeteket, illetve a nemzeti tudatot társadalmi konstrukcióknak, méghozzá modernkori konstrukcióknak tekinti, elsősorban a politikai és gazdasági tényezőket veszi számításba. A kulturális folyamatokat leginkább az iparosodás aspektusából, illetve a nemzetállami törekvések függvényében vizsgálják a modernista nacionalizmuselmélet meghatározó alakjai, Eric Hobsbawm, Ernest Gellner, valamint Benedict Anderson. Utóbbi azonban, „Imagined Communities” („Elképzelt közösségek”) című művében vizsgálata tárgyává teszi a modern kor, azaz a nemzetállami törekvések kialakulásának kora előtti ember időfelfogását, valamint ezzel összefüggésben a múlttal való kapcsolatát is. Anderson szerint a középkori ember az idő folytonosságát – a múltat, a jelent és a jövőt – állandó szimultaneitásban tapasztalta meg. A jelen szerepe a múltbeli próféciák beteljesítése volt, a mitologikus múlt történetei pedig mintha az örök jelenben zajlottak volna – amint azt a középkori műalkotások is tükrözik. Ehhez képest hozott változást a modern kor, amelyben a kalendáriummal és órával mért, „homogén üres idő” vette át a korábbi időérzékelés szerepét, és ennek keretében lehetővé vált a koincideneciák érzékelése, illetve a tényleges emberi csoportoknál nagyobb közösségek – például nemzetek – fogalmának kialakulása, mivel elképzelhetővé vált, többek közt a tömegsajtónak köszönhetően, hogy „mi történhet éppen ebben a percben a többiekkel” (ANDERSON 1983: 26). (Megjegyzendő, hogy Anderson a „homogén üres idő” terminust Walter Benjamtól kölcsönözte, aki viszont lényegében tartalmatlannak ítélte az általa ezzel a kifejezéssel jelölt „pozitivista” koncepciót.)

A primordialista és modernista nacionalizmuselméletekhez képest „harmadikutas” megoldási kísérletet jelentett az etnoszimbolista irányzat artikulálódása (ÖZKIRIMLI

2000), amelynek képviselői nem vonták ugyan kétségbe a nemzetek, illetve a nemzeti tudat konstruált mivoltát, ám arra hívták fel a figyelmet, hogy a nemzeteknek az etnikai csoportok adják az alapját, és hogy a közösségteremtő céllal, tudatosan kialakított nemzeti kultúrák az etnikai csoportok régről örökölt mítoszaiból és szimbólumaiból merítenek. Az irányzat egyik vezető alakja, John Armstrong „mítosz-szimbólum komplexum”-oknak nevezi ezeket a kulturális készleteket, és rámutat: „A mítoszok recitációja leginkább azért fontos, hogy a csoport tagjaiban fokozódjon »közös sorsuk« intenzív tudata.” [a szerző fordítása] (ARMSTRONG 1982: 9)

A mítoszoknak, különös tekintettel az egyes csoportok „kiválasztottságáról” szóló történetekre, kiemelt jelentőséget tulajdonít az etnoszimbolizmus másik jeles képviselője, Anthony D. Smith is. Elmélete szerint ezek a mítoszok két fő típust alkotnak: az egyik a kiválasztott etnikai csoport és az isten(ség) közötti szerződés kötést, illetve megállapodást helyezi a középpontba, míg a másik típus a kiválasztott nép küldetését, „misszióját” (SMITH 2009). Bruce Cauthen – aki Smith elméletét a mítoszokról egy jelenkori példán keresztül mutatja be: nemzettudat az USA-ban a 2001. szeptember 11-i támadások után – leszögezi, hogy „a történelem során az Isten általi kiválasztottság mítosza – egy közösség kollektív hite abban, hogy egy istenség egy bizonyos sorsot jelölt ki a számára – mindenél erősebb katalizáló erőként szolgált a társadalmi szolidaritás és a politikai mobilizáció tekintetében” [a szerző fordítása] (CAUTHEN 2004: 19). Smith vázolja annak a folyamatnak a jellemző állomásait, amelynek során egy nemzetépítő elit kialakítja a nemzeti kultúra alapjait – azáltal, hogy „megtisztítja” egy etnikai csoport kulturális profilját (SMITH 1996). Eszerint az első fázis az ősi történelem újrafelfedezése, tudósok bevonásával – különös tekintettel a csoport történelmének „aranykorára” (amennyiben azonosítható, illetve rekonstruálható ilyen szakasz). Ezt követi a válogatás és hitelesítés, azaz annak eldöntése, hogy a feltárt etnikus kultúra mely elemei tekintendők disztinktívnek, illetve megőrzésre-megerősítésre érdemesnek a politikai elit nézőpontjából. A befejező fázisban a gondosan kiválasztott-rekonstruált, valamint elrendezett elemek a közösség elé kerülnek, hogy azok birtokba vehessék régi-új örökségüket. A következő részben ilyen jellegű, a közelmúltban lejátszódott folyamatokat mutatok be és kommentálok.

Roma nemzetépítési törekvések – roma nemzeti jelképek

Romák szinte a világ minden részén élnek, leginkább azonban Európa egyes országai-ban találhatunk – különféle elnevezéssel illetett, meglehetősen heterogén kultúrájú és nyelvű, többé-kevésbé eltérő társadalmi helyzetű – roma közösségeket. Ebben a részben

egy jelenleg is folyamatban lévő nemzetépítési törekvés, az egységes roma nemzet létrehozására irányuló erőfeszítés-sorozat néhány állomását és elemét tekintem át.

A romák „nemzetté szervezése” mint törekvés a második világháború utáni nemzetközi politikai légkörben merült fel komolyabban (jóllehet, korábban is megjelent már ez a gondolat), és első manifesztációja a Communaute Mondiale Gitane, azaz Cigány Világközösség elnevezésű szervezet franciaországi megalapítása volt 1959-ben. A szervezetet – amelynek tagjai kezdetben főként franciák voltak, ám hamarosan kapcsolatok alakított ki Lengyelországban, Törökországban, Kanadában és másutt – a francia kormány 1965-ben feloszlatta. Ezt követően a volt tagok közül néhányan létrehozták az International Gypsy Committee-t, azaz a Nemzetközi Cigány Bizottságot. Az Első Roma Világkongresszusra (First World Romani Congress) 1971-ben, Londonban került sor, a World Council of Churches (Egyházak Világtanácsa) nevű szervezet, valamint az indiai kormány támogatásával (FOSZTÓ 2003). Ez az esemény, amelyre a világ tizen-négy országából érkeztek küldöttek és megfigyelők, mérföldkőnek számít a nemzetközi szinten zajló roma mozgalom történetében. A résztvevők ekkor állapodtak meg abban, hogy a továbbiakban a „roma” kifejezést preferálják a különböző nyelvekben használatos egyéb elnevezések – például „cigány”, „Zigeuner”, „Tzigan”, „Gypsy” – helyett. (Megjegyzendő, hogy a kongresszust követően az International Gypsy Committee megváltoztatta a nevét International Roma Committee-re – azaz a „cigány” kifejezést kerülve, Nemzetközi Roma Bizottságra –; később pedig, az 1978-ban tartott második világkongresszus alkalmával International Romani Unionra – azaz a hivatalos hangzású „bizottság” megnevezést az inkluzív értelmű „unió” váltotta fel).

Az 1971-es roma világkongresszuson „hivatalos roma” mottó („Opre Roma” – azaz „Fel, romák!”), zászló és himnusz mellett is döntöttek a küldöttek. A következőkben ezen utóbbi jelképek háttéréről, tartalmáról, valamint magyarországi recepciójáról ejtek szót.

A „hivatalos roma” zászló – és az indiai eredetre vonatkozó elmélet

Az 1971-es roma világkongresszuson elfogadott zászló a következő vizuális elemekből áll: vízszintesen kétfelé osztott háttér – a felső rész kék, az alsó zöld – előtt egy vörös színű, tizenhat küllőjű kerék. Első pillantásra is nyilvánvaló az utalás India zászlájára, amelyen sáfránysárga, fehér és zöld vízszintes sávok előtt egy kék színű, huszonnégy küllőjű kerék szerepel; ez utóbbi kerék – szanszkrit kifejezéssel: „chakra” – a törvény, azaz a „dharma” jelképe (JHA 2008).

Az a döntés, hogy a roma zászlón szerepeljen „valami indiai”, illeszkedik Anthony D. Smith korábban ismertetett sémájába, amely a nemzeti kultúra létrehozásának folyamatára vonatkozik. A nép (illetve a reménybeli nemzet) eredetének és történetének kikutatása, az arra vonatkozó elméletek megvizsgálása, szelektálása, majd egy konszenzusos változat elfogadása fontos állomása lehet egy nemzetépítési folyamatnak – különösen, ha sikerül a múltban azonosítani egy „aranykort”, illetve lokalizálni egy kellően vonzó őshazát. A romák indiai eredetének kérdése sokat kutatott téma, és mára gyakorlatilag tudományosan bizonyítottnak tűnik, hogy az Európában, illetve a világ más részein élő romák India valamely részéből, illetve részeiből vándoroltak el, esetleg több hullámban. (Megjegyzendő, hogy a romák származására vonatkozó teóriák tudományosság szempontjából nem mind megalapozottak – mint ahogy az lenni szokott más népek esetében is, ha őshaza-, illetve eredetkutatási kezdeményezésekről van szó.) Egy bizonyos Padmashri Weer Rajendra Rishi nyelvész, aki saját elméletet dolgozott ki arról, hogy a romák egy középkori indiai harcos kaszt, a rajputok leszármazottai (RISHI, 1995), személyesen részt vett az első roma világkongresszuson, ezzel is növelve teóriája legitimitását; továbbá, a kongresszust követően megalapította az Indian Institute of Romani Studies nevű kutatóintézetet, valamint a Roma című folyóiratot Punjabban. Mindazonáltal, a kongresszust követően az International Romani Union egyik tagja így foglalta össze az indiai kapcsolat jelentőségét: „India elkötelezettsége létfontosságú tényezővé vált az emancipációs küzdelmünkben. Bizonyos titokzatosság továbbra is övezi a kérdést, hogy a romák melyik indiai kaszt vagy törzs leszármazottai. Véleményem szerint ez kutatásra érdemes téma ugyan, a jelent illetően azonban nincs nagy jelentősége, hogy az európai romák ősrégi elődei rajputok vagy alacsony kaszthoz tartozó zenészek voltak- e. [...] [N]yelv és kultúra tekintetében a romák indiaiak, és ez az, ami a lényeg. De míg India már rég felemelkedett a törzsi szintről a nemzeti létbe, az Indián kívül szétszóródott romák csak most kerekednek felül a hátrányaikon, és próbálják elismertetni magukat nemzeti kisebbségként.” [a szerző fordítása] (PUXON 1981: 10–11).

Külön előny a roma zászló mint nemzeti jelkép „hatékonyását” tekintve, hogy az nem csak az indiai kultúra ismeretében értelmezhető. A kerék a természet örök körforgására is utalhat, vagy értelmezhető kocsikerékként, amely – mintegy metonimikusan – utal a romák (korábbi, illetve néhány csoportot most is jellemző) utazó életmódjára, valamint átvittebb értelemben a modern migrációra, mobilitásra is. Egyes roma közösségekben a kerék a szerencsét és annak forgandóságát is szimbolizálhatja (BINDER 2009). A zászló színei szinte önmagukért beszélnek: a kék sáv jelentheti az eget – és ezáltal a szabadságot, valamint a transzcendenciát is. A zöld – szintén különösebb kulturális háttérismeret nélkül – értelmezhető a földre, a természetre való utalásként.

A kerék vörös színe többféle jelentést hordozhat: a vér egyrészt az élet jelképe, másrészt a kiontott vér a háborúkra, pusztításra emlékeztet. Ami a roma zászló

magyarországi fogadtatását illeti, egy 2009-es (nem reprezentatív) felmérés során az derült ki, hogy a zászlót „sokan elfogadják egységes roma jelképnek, valószínűleg a közérthető szimbolikus tartalmának köszönhetően” (BINDER 2009). Csupán az fogalmazódott meg kérdésként az interjúalanyokban, hogy a gyakorlatban mi is a funkciója a zászlónak, illetve milyen szituációkban használható – hiszen a roma nemzetépítési törekvések során nem merül fel az önálló nemzetállam létrehozásának terve, tehát a zászló nem töltheti be azt a szerepet, amit egy nemzetállam jelképe betöltene. Roma kulturális egyesületek, érdekvédelmi és jogvédő szervezetek mindenesetre széles körben használják a roma zászlót – akár „hivatalos” formájában, akár utalás-szerűen – vizuális megjelenésük elemeként.

A „hivatalos roma” himnusz kontra „magyarországi romák himnusza”

A „hivatalos” roma himnuszt, hasonlóan a roma zászlóhoz, az 1971-es Roma Világkongresszuson fogadták el. A romani nyelven „Gelem, gelem” kezdetű dal közkeletű magyar fordítása a következő:

*Mentem, mentem hosszú utakkal,
Találkoztam boldog cigányokkal.
Hej cigányok! Hej gyerekek!
Mert cigányok honnan jöttetek,
Gyerekekkel, szerencsés utakkal.
Hej cigányok! Hej gyerekek!
Nekem is volt nagy családom,
Fekete légió elpusztította.
Hej cigányok! Hej gyerekek!
Keljetek fel világ cigányai,
Hogy nyíljanak cigányok útjai.
Hej cigányok! Hej gyerekek!*

A vélhetően a második világháború idején, egy koncentrációs táborban keletkezett, többféle változatban élő dalhoz – a visszaemlékezések szerint – a kongresszus ideje alatt írt néhány résztvevő új szöveget, majd a helyszínen be is mutatták a „roma nemzeti indulónak” szánt művet. Az egyöntetű siker hatására végül „roma nemzeti himnusként” fogadta el a kongresszus a dalt (MARUSHIAKOVA–POPOV 1995).

Nacionalizmuselméleti szempontból megemlíthető annak jelentősége, hogy himnusznak egy olyan kvázi népdalt választottak ki – majd csiszoltak meg –, amely utalást tesz az európai romák történelmének egy meghatározó eseményére, a holokausztra (a szövegben nációkra utal a „fekete légio”), azaz egy sokakat érintő, traumatikus momentum felidézése hivatott a sorsközösség érzését megalapozni, illetve erősíteni.

A „Gelem, gelem” stiláris eszközeit tekintve tartalmaz szimbolikusnak (fekete) és allegorikusnak (vándorlás, út) tekinthető elemeket egyaránt – ezek mind alkalmasak lehetnek a közösségi érzés felkeltésére, illetve a sorsközösség érzékelésének fokozására. Narratíváját balladai töredékesség és utalások jellemzik – ami szintén azt üzeni, hogy a dal egy bizonyos kultúra kontextusában értelmezhető, illetve hogy egy bizonyos közösség használatára szánták.

A nemzetközi szinten roma himnuszként elismert „Gelem, gelem” magyarországi fogadtatása nem volt egyhangú, különösen a beás nyelvet, azaz a román nyelv archaikus változatát beszélő romák körében. Egy beás közösségben végzett interjúkutatás szerint a következőképpen foglalhatóak össze a dallal, illetve annak funkciójával kapcsolatos ellenérzések: a himnuszban szerepelnie kellene istennek – a „Gelem, gelem”-ben nem szerepel; a himnusznak az anyanyelvhez kellene kötődnie – a romani nyelvű (és magyarra lefordított) „Gelem, gelem” kirekesztő a beásokra nézve; illetve a himnusznak egy államhoz kellene kötődnie – tehát valójában csak a magyar himnusz lehet igazi himnusz a magyarországi romák számára.

Mindazonáltal, a magyarországi roma közösségekben időközben egy másik dal is elterjedt „roma himnuszként” – és ennek kapcsán megfogalmazódott olyan vélemény is, hogy „két roma himnusz” is élhetne egymás mellett, hasonlóan, mint ahogy az a Himnusz és a Szózat esetében tapasztalható (BINDER 2009). A „Zöld az erdő” kezdetű dal háttérben egy Bari Károly által gyűjtött népmese áll, amelyet Varga Gusztáv foglalt magyarul versbe, és Orsós Jakab fordított le beás cigány nyelvre. A vershez a cigány népzenei ihletettséggű dallamot a Kalyi Jag együttes szerezte, és kezdte el játszani az 1980-as években; 1989-es „Hosszú az út előttem” című albumukon pedig „Könyörgés” címmel meg is jelentették, beás nyelvű szöveggel. A dal másik közismert feldolgozása az Andro Drom együtteshez fűződik – gyorsabb ütemű zenével és a következő magyar szöveggel:

*Zöld az erdő, zöld a hegy is
A szerencse jön is, megy is
Gondok kése húsunkba vág
Képmutató lett a világ
Egész világ ellenségünk
Üzött tolvajokként élünk.*

*Nem loptunk mi csak egy szöget
Krisztus vérző tenyeréből.
Isten, könyörülj meg nekünk
Ne szenvedjen tovább népünk
Megátkoztál, meg is vertél
Örök csavargóvá tettél.*

Ezt a dalváltozatot a hagyomány szerint Horváth Aladár roma polgárjogi aktivista minősítette „a magyarországi cigányság himnuszának” 1993-ban, egy Egerben rendezett tüntetésen (HORVÁTH 2013). Fontos megjegyezni, hogy az utóbbi időben többféle szövegváltozatban is hallható a dal, és a módosítások főként az utolsó sorokat érintik, például: „Ne átkozzál, ne is verjél, igaz útra minket vigyél” (V. NAGY 2009) vagy „Megáldottál, megváltottál, / Országodba befogadtál” (vallásos közösségekben).

A „Zöld az erdő” kezdetű dal, avagy himnusz fogadtatásának megértéséhez adalékként szolgál egy Európa-szerte sokféle változatban élő népmonda (KOVÁCS és mtsai 2004), amelyre a dal szövege utal: „nem loptunk mi, csak egy szöget, Krisztus vérző tenyeréből”. Ezzel a verssorral kapcsolatban szolgál magyarázattal egy magyarországi roma közösség tagja: „Isten azért vert bennünket, mert Krisztust mi szegeztük föl, s ennek van valóban egy monda alapja, a cigányok, mint a fáraó népe, a középkorban hóhéri feladatokat is elláttak, szegkovácsként segítettek az ilyen feladatoknál.” (BINDER 2009)

Hasonló történet szerepel Bálint Sándor folklórgyűjteményében is: „A szögek kovácsolásáról egy hazai cigány legenda emlékezik meg. Elmondja, hogy Jézust miért szögezték négy helyett három szöggel a keresztre. Ehhez nem árt tudnunk, hogy cigányaink mindig kitűnő szögverő mesterek voltak. / Három katonának az volt a parancsa, hogy hozzanak keresztre feszítéshez való négy szöget. Kaptak hozzá nyolcvan krajcárt, hogy minél erősebb legyen. Elindultak, de útközben betértek egy kocsmába borozgatni. Már esteledett, amikor útnak indultak, de már csak negyven krajcárjuk maradt. / Egy arab szögekóvácsnál megrendelték a szögeket, de amikor ez meghallotta, hogy kit akarnak vele keresztre feszíteni, a munkát nem vállalta. A katonák erre lándzsájukkal megölték. / Most egy zsidó mesterhez tértek be. Ez, amikor a szögeket izzítani kezdte volna, az arab szavát hallotta a lángok közül: ne csináld, mert Krisztus keresztféjére kell a szög. A zsidó abbahagyta: nem, ha addig élek is. Láttam a múlt vasárnap a számár hátán. A katonák őt is leszúrták. / Ezután egy cigányt vettek észre az árokszélen. A négy szöget most nála rendelték meg. A cigány megörülvén a váratlan keresetnek, hozzá is fogott a munkához. De megszólalt az arab és a zsidó lelke, csak ő hallotta: Krisztus keresztféjére kell a szög. Nem merte a szögverést abbahagyni, mert félt a katonáktól, látván lándzsájukon a friss vért. Bármint is iparkodott, a negyedik szög nem akart kihúlni. Így a katonák maguk is rosszat sejtve, megelégedtek a három szöggel. A cigány hiába

próbálkozott, a negyedik szög csak izzott tovább. Hát így jutott Urunk Jézusnak három szög.” (BÁLINT 2004)

Magyar Zoltán népmesegyűjteményében a monda a következő változatban szerepel: „Miért csak három szöggel feszítették meg Jézust? No, mikor Jézus Krisztust vitték keresztfeszíteni, hát ugye vitték két szöget a kezire, meg vitték a lábára megint kettőt. Ugye a kezit föl is szögezték, mind a kettőt. A lábát is akarják szögezni: csak egy szög vót. Keresik a szöget mindenütt: hát hol a szög, hol a szög? Nincs meg a szög. Hát a cigány ott vót, ellopta a szöget. Hát oszt a Jézusnak a lába csak azért van egy szöggel odaszögezve, mer a cigány ellopta. Azóta is szeretik a cigányok a vasat, máig is. Mer ugye hagyományozta Jézus, hogy a keresztfárul is ellopták a szeget.” (MAGYAR 2004: 77)

A Magyar katolikus lexikon „cigányok” szócikke így foglalja össze a történetet: „Amikor Európában megjelentek, zarándokként mutatkoztak be, s vándorlásuknak ker. magyarázatát adták: őseik Egyiptomban nem fogadták be a Heródes elől menekülő Szt. Családot; más változat szerint ők kovácsolták Krisztus keresztféhez a szegeket; a megfeszített Krisztust még ágyékkötőjétől is megfosztották. Ezért kell büntetésül vándorolniuk (Ahasvérus, a bolygó zsidó motívuma!).” (DIÓS–VÍCZIÁN 2006)

Európa más részein is ismert a monda valamilyen változatban. Egy 19. századi (angol nyelvű) cigány népmesegyűjteményben (GROOME 1899: 30–35) szereplő egyik változatban a szegkovács cigány először öt szöget készít a megrendelt négy helyett, és Szűz Mária ezt meghallva először elveszti az eszméletét, majd megátkozza a cigányt. Ugyanebben a kötetben szerepel egy másik verzió is, amelyben egy cigány nő és férfi szerepel – a monda szerint a Nyugat-Európában élő manoush cigányok ősszülei –, akik el akarták lopni Krisztus keresztre feszítésére szánt mind a négy szöget, de végül csak egyet sikerült, viszont emiatt jogot szereztek arra, hogy ők, illetve leszármazottaik hétévente egyszer lopjanak. Egy 1943-ban megjelent cikk is említ egy európai mondát, amely szerint Krisztus megáldott egy bizonyos férfit, aki a keresztre feszítés előtt ellopott egy szöget a négyből – és ezzel a gesztussal egyrészt kimutatta jó szándékát Krisztus iránt, másrészt pedig megmentette attól a „kínos helyzettől”, hogy a két lábát külön felszegelve, szétvett lábakkal feszítsék keresztre. A monda szerint ez a férfi később felvette a kereszténységet, és ő lett a cigányok ősapja (MAHR 1943).

A magyarországi romák himnuszaként is számon tartott „Zöld az erdő” kezdetű dal szövege rövidege ellenére esztétikai-stiláris szempontból igen tartalmas: bővelkedik a szimbolikus utalásokban (például „zöld”, „erdő”), az erős hatású allegóriákban (például „gondok kése”). Narratíváját (hasonlóan a „Gelem, gelem”-hez) balladaiság, hiányos szerkesztés jellemzi – mintegy kinyilvánítva ezzel, hogy a megszólaló közösség tagjai egymással szoros kapcsolatban állnak, ennél fogva utalásokból, „félszavakból” is megértik egymást. Kultúraelméleti szempontból igen fontos, hogy a „Zöld az erdő” explicit utalásokat tartalmaz egy népmondára, amely roma eredetmítosznak is tekinthető – méghozzá, Anthony D. Smith tipológiája szerint, a „szerződéses” elemet

tartalmazó fajtából valónak –, hiszen a népcsoport ősenek tetteről, illetve annak egy istenség általi díjazásáról-büntetéséről szól. Ha a Lévi-Strauss által ajánlott szemszögből vizsgáljuk a mítoszt, illetve annak számos változatát, akkor a különféle verziók között, illetve akár egy verzió belül is logikai inkongruenciákat, de legalábbis interpretációs bizonytalanságokat fedezhetünk fel (amelyek például a következő kérdésekkel foghatóak meg: miért okoz kevesebb szenvedést három szög – ha az egyikkel két sebet is ütnek –, mint négy?; lehet-e kiváltság a lopás, ami egyébként bűnnek számít?; a szögek kovácsolásáért járó átok vagy a kegyes célú lopásért járó jutalom határozza-e meg a cigányság sorsát?). Mindezek mögött felismerhető egy középponti jelentőségű ellentmondás is – amelyet Lévi-Strauss elmélete szerint a mítosz lenne hivatott logikailag feloldani; ám amely problémával kapcsolatban Rosalind Krauss nézetei szerint csak annyi várható el a mítosztól, hogy napirenden tartsa, illetve kibeszélje –, mégpedig az abból adódó kognitív disszonancia, hogy egy közösség annak ellenére kitaszított és hányattatott sorsú, hogy saját mércéje szerint nem szegte meg az erkölcsi törvényeket.

Következtetések

A szimbólumok, mítoszok, illetve allegóriák társadalmi funkcióját vizsgálva először releváns kultúrelméleti, illetve kultúranropológiai megközelítéseket tekintettem át (Walter Benjamin, Claude Lévi-Strauss, Rosalind Krauss). Ezt követően nacionalizmuselméleti koncepciókat vázoltam, utalva a primordialista szemléletre (Clifford Geertz értelmezésében), Benedict Anderson modernista nézeteire, valamint az úgynevezett etnoszimbolista irányzatra, amelynek kiemelkedő képviselője John Armstrong mellett Anthony D. Smith. Utóbbi részletes modellt dolgozott ki a mítoszok és szimbólumok felhasználásáról a nemzetállami törekvések, nemzetépítési kezdeményezések során. Ennek a modellnek az alkalmazhatóságát vizsgáltam a nemzetközi roma nemzetépítési mozgalom két jól ismert „terméke”, a roma nemzeti zászló és a roma nemzeti himnusz tekintetében, különös tekintettel e jelképek társadalmi funkciójára a magyarországi roma közösségek számára.

Ami a roma zászló mint nemzeti jelkép megalkotását illeti, elmondható, hogy a folyamat a Smith által felvázolt séma szerint zajlott. Az első fázisban tudósok, illetve tudományos érdeklődésű őshazakutatók bevonásával megkezdődött a népcsoport eredetének, múltjának feltárása: a romák esetében a valamennyire is mérvadónak tekinthető elméletek közös nevezője az indiai eredet elfogadása lett. Ez a konklúzió megalapozta a döntést, hogy a nemzeti jelkép tartalmazzon egy ősi indiai szimbólumot, a „törvény kerekét” (ami azonban más értelmezéseknek is teret enged, például

utazás, migráció). A zászló színei szimbólumként „könnyen fogyaszthatóak”, illetve széles körben elterjedtek és konszenzus által övezettek. A roma zászló alkalmasnak bizonyul funkciója betöltésére, illetve az egyetlen felmerülő probléma pont a funkciójára vonatkozik, ugyanis explicit nemzetállami törekvések hiányában nem teljesen világos, hogy a zászlót milyen szituációkban lehet használni.

A roma himnusz története, legalábbis a magyarországi szál, már nem ennyire tanácsos – ám a Smith által vázolt modelltől való eltérés érdekes szempontokat vethet fel a romák jelenkorban zajló nemzetépítési törekvéseivel kapcsolatban. Nyilván a roma nemzetépítési mozgalom viszonylagos decentralizáltságával függ össze, hogy magyarországi környezetben a központi kijelölt himnuszon („Gelem, gelem”) kívül egy másik dal („Zöld az erdő”) is sikerrel aspirál erre a szerepre. Az utóbbi sikerében szerepet játszhat, hogy utalásokat tartalmaz egy eredetmítoszra, amely a romák hányattatott sorsára próbál magyarázatot adni – azaz egy máig időszerű kérdést helyez a középpontba.

Irodalomjegyzék

- ANDERSON, Benedict (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London–New York.
- ARMSTRONG, John (1982): *Nations Before Nationalism*. University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- BÁLINT Sándor (2004): *Karácsony, húsvét, pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából*. Neumann Kht., Budapest.
- BENJAMIN, Walter (1980): A történelem fogalmáról. (Bence György ford.) In *Angelus Novus*, Magyar Helikon, Budapest.
- BINDER Mátyás (2009): Beások, etnikai mobilizáció és identitás. *Kisebbségkutatás*, 2, <http://epa.oszk.hu/00400/00462/00042/1711.htm> (Letöltés dátuma: 2017.01.23.)
- CAUTHEN, Bruce (2004): Covenant and Continuity: Ethno-Symbolism and the Myth of Divine Election. *Nations and Nationalism*, 1–2.
- FOSZTÓ László (2003): Diaspora and Nationalism: an Anthropological Approach to the International Romani Movement. *Regio – Minorities, Politics, Society*, 1.
- GEERTZ, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York.
- GROOME, Francis Hindes (1899): Nails of Crucifixion. In *Gypsy Folk Tales*. Hurst and Blackett, London, 30–35.
- HORVÁTH Aladár (2013): Ma van a polgárjogi mozgalom napja. Facebook-bejegyzés, július 11., <https://www.facebook.com/horvath.aladar/posts/625324784144439> (Letöltés dátuma: 2017.01.23.)

- JHA, Sadan (2008): The Indian National Flag as a Site of Daily Plebiscite. *Economic & Political Weekly*, October 25.
- KOVÁCS Márton és mtsai (2004): Csak egy szög. Előítélet két zajos részben. *Criticalai Lapok Online*, http://www.criticalaipek.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=20140 (Letöltés dátuma: 2017.01.23.)
- KRAUSS, Rosalind (1979): Grids. *October*, 9, Summer.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1955): The Structural Study of Myth. *The Journal of American Folklore*, 270.
- DIÓS István (főszerk.) – VICZIÁN János (szerk.) (2006): *Magyar katolikus lexikon* (Online). Szent István Társulat, Budapest, <http://lexikon.katolikus.hu/C/cig%C3%A1nyok.html> (Letöltés dátuma: 2017.01.23.)
- MAGYAR Zoltán (2004): *A herencsényi mesemondó*. Balassi, Budapest.
- MAHR, August C. (1943): The Gipsy at the Crucifixion of Christ. *Ohio Journal of Science*, 1.
- MARUSHIAKOVA, Elena – POPOV, Vesselin (1995): Gelem, gelem. *Studii Romani*, 2.
- OWENS, Craig (2011): Az allegorikus impulzus. Egy posztmodern elmélet felé (1–2. rész). (Müllner András ford.) *Enigma*, 66–67.
- ÖZKIRIMLI, Umut (2000): *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*. Palgrave, New York.
- PUXON, Grattan (1981): Decade of Progress 1971–1981. *Roma*, 1.
- RISHI, Weer Rajendra (1995): Appeal. *Roma*, 42–43.
- SMITH, Anthony D. (1996): Culture, Community and Territory. The Politics of Ethnicity and Nationalism. *International Affairs*, 3.
- SMITH, Anthony D. (2009): *Ethno-Symbolism and Nationalism. A Cultural Approach*. Routledge, London–New York.
- V. NAGY Viktória (2009): Hangzó Biblia és vallásos irodalom magyar, lovári és beás nyelven: „Igaz útra minket vigyél”. *Heti Válasz*, december 14.